48e ANNEE (5e série) N° 36 3 SEPTEMBRE 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

Théologie positive et Histoire des Dogmes

I. Christologie. — 1. J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption.* — 2. Le XVe centenaire d'Ephèse : *a)* E. Schwartz, *Concilium Ephesinum, Acta ;* — *b)* P. Galtier, *Rome et le Concile d'Ephèse ;* — *c)* H du Manoir, *Le Symbole de Nicée au concile d'Ephèse ;* — *d)* A. d'Alès, *Le Dogme d'Ephèse ;* — *e)* G. Bardy, *Le Concile d'Ephèse.*

II. S. Grégoire de Nazianze. — 1. E. Fleury, *Hellénisme et Christianisme : S. Grégoire de Nazianze et son temps* — 2. H. Pinault, *Le Platonisme de S. Grégoire de Nazianze.*

III. S. Augustin. — 1. Marie Comeau, *S. Augustin, exégète du IVe évangile.* — 2. Id., *La Rhétorique de S. Augustin.* — 3. C. S. Balmus, *Etudes sur le style de S. Augustin.* — 4. L. Legrand, *La notion philosophique de la Trinité chez S. Augustin.* — 5. A. Bukowski, *S. Augustin et la Réincarnation.* — 6. *Augustiniana.*

IV. La Pénitence. — B. Poschmann, *La Pénitence dans l'Eglise en Occident à la fin de l'Antiquité chrétienne et dans le Haut Moyen Age...*

V. Le Péché originel. — 1. R. Martin, O. P., *Les questions du péché originel dans la « Lectura Thomasina » de Guillaume Godin.* — 2. Id., *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle.*

VI. Autour du Quiétisme. — P. Dudon, *Le Gnostique de S. Clément d'Alexandrie.*

§ I. — Christologie

1. — M. le chanoine J. Rivière, professeur à l'Université de Strasbourg, vient de publier le volume que nous avions annoncé (p. 171, note 1) : **Le Dogme de la Rédemption,** *Etudes critiques et documents* [1]. M. Rivière est un spécialiste — nous serions presque tenté d'écrire *le* spécialiste — de la théologie du dogme de la Rédemption. Dès 1905, il présentait à la Faculté de théologie de Toulouse *Le dogme de la Rédemption,* essai d'étude historique. Cette thèse magistrale fut suivie, en 1914, d'une *Etude théologique,* récemment rééditée. Le pamphlet d'Hippolyte Gallerand fournissait plus récemment encore à l'auteur l'occasion de rendre sa véritable physionomie au témoignage doctrinal de S. Augustin *(Ami* 1929, p. 477) et à celui des Pères latins qui l'ont suivi *(Ami* 1931, p. 170). Et nous savons qu'un troisième volume, sur la théologie médiévale, complètera bientôt ce travail critique.

Mais, en marge de ces publications de longue haleine, un certain nombre de recherches fragmentaires ont pris place au jour le jour. Bien des recoins, en effet, restaient plus ou moins inexplorés dans ce vaste domaine, tandis que des monographies parues durant ce quart de siècle en France ou à l'Etranger invitaient à revoir et permettaient d'éprouver les résultats de la première heure. Ces enquêtes successives ont donné lieu à divers travaux partiels, dont le volume que nous présentons aujourd'hui a pour but de réunir les principaux. On trouve donc en cet ouvrage, « avec des mémoires de tous points neufs, le commentaire, ou suivant le cas, la discussion, le complément et le correctif des études critiques provoquées par l'histoire ou la théologie de ce dogme dans les derniers temps. »

Il ne s'agit point ici d'une étude formant un seul tout. Néanmoins ces *« disjecta membra »* présentent une réelle continuité d'idée. Non seulement ils sont reliés entre eux par la communauté du sujet, mais ils se groupent et s'échelonnent de manière à l'étudier sous différents aspects. C'est très logiquement que M. Rivière peut diviser ses *Etudes critiques et documents* en quatre parties : *Fondements scripturaires, Tradition patristique, Systématisation médiévale, Variations modernes.* « Vérifier les fondements scripturaires du dogme, contrôler de près, dans la plus ancienne littérature patristique, la prétention périodiquement formulée de réduire toute la foi de la primitive Eglise à une opération de rachat dont le démon serait le partenaire, préciser la ligne et marquer la valeur de ces grandes synthèses médiévales qui dominent notre théologie, s'orienter à travers la confusion des systèmes ou des tendances qui agitent actuellement les esprits dans des Eglises séparées de la nôtre, mais préoccupées de ne pas rompre entièrement avec le dépôt, n'est-ce pas saisir la tradition chrétienne aux moments décisifs de son développement ? » (p. VIII).

1° Au sujet des « fondements scripturaires, » M. Rivière s'attache tout d'abord à préciser le sens de Mt., XX, 28 : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner son âme en rançon pour beaucoup. » Le mémoire du P. Médebielle *(La vie donnée en rançon,* dans *Biblica,* 1923, p. 3-40) lui en fournit l'occasion. Le laconisme même du texte évangélique implique la difficulté de son interprétation. Ce serait, semble-t-il, faire fausse route que de vouloir préciser la signification du mot λύτρον par des données phi-

[1] Jean Rivière, Docteur en Théologie, Professeur à l'Université de Strasbourg. **Le Dogme de la Rédemption.** *Etudes critiques et Documents.* — In 8 de x 442 p., 11 belgas (40 f. français). Louvain, 1931, Bibliothèque de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 40, rue de Namur.

lologiques étrangères au v de S. Matthieu. Jésus parle ici « de donner sa vie en rançon pour les siens. Ce qui suppose évidemment qu'ils ont besoin d'être rachetés, sans qu'il soit dit de quoi, et que la mort du Sauveur leur sera de quelque utilité à cette fin, mais sans qu'on en voie le comment » (p. 16). Et cela est suffisant pour « saisir le germe du dogme de la Rédemption dans l'enseignement le plus authentique du Christ, sous la forme d'une image qui reste encore à déterminer, mais qui énonce déjà dans ses traits essentiels la valeur religieuse de sa mort et son efficacité pour notre salut » (p. 17).

L'étude sur « la théologie de S. Paul » avait paru en 1912-1913 dans la *Revue du Clergé français*, sous le titre : *Le premier théologien de la Rédemption* L'occasion en avait été la publication des deux volumes du P. Prat sur *La théologie de S. Paul* (1908-1912) et de la thèse de M. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul* (1908). Mais le texte a été à plusieurs endroits renouvelé, à la suite des récentes éditions de l'ouvrage du P. Prat et de l'apparition de la thèse érudite de M. R. Bardas, *The master-idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption* (Bruges, 1925). M. Rivière s'efforce de dégager les points essentiels de la doctrine paulinienne : affirmation fondamentale, essais d'explication, effets variés du mystère. S. Paul affirme avec force la valeur objective de l'acte rédempteur, tant par le fait matériel de la mort du Christ que par les circonstances morales qui l'accompagnent, et l'appropriation subjective de cette valeur à chacun des croyants. Des concepts théologiques de S. Paul, il faut retenir que les images populaires de « rachat » et de « rançon » traduisent simplement la foi fondamentale en la réalité objective de la Rédemption par le sang du Christ, sans fournir à l'Apôtre aucun élément précis d'explication (p. 25). A propos de la notion de sacrifice impliquée de la Rédemption, — notion qui comporte de la part du Christ un élément moral d'obéissance et d'amour, — M. R. montre à quoi doivent se réduire l'idée de la substitution pénale et l'idée de satisfaction : c'est la loi de la solidarité, le Christ devenant, par amour et condescendance, le chef de l'humanité, qui donne ici la juste mesure à garder. Enfin un heureux classement des textes de S. Paul permet de mettre en relief la richesse de leur enseignement touchant les effets de la Rédemption.

2° La deuxième partie, « Tradition patristique », est, on le conçoit sans peine, la plus développée, et la plus intéressante pour l'histoire du dogme.

Le premier chapitre (déjà publié dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1922, p. 13-25) est consacré à « S. Ignace d'Antioche. » Il expose en quel sens il faut interpréter « la surprise du démon, » à qui furent cachés les trois mystères (virginité de Marie, enfantement de Jésus, mort du Seigneur) qui s'accomplirent dans le silence de Dieu (Eph., xviii, 2-xix, 1). Tout ce que l'on peut déduire du texte d'Ignace, c'est que Dieu, ayant déterminé que notre salut s'accomplirait par l'Incarnation et la mort de son Fils, a pris les moyens pour que cette œuvre ne fût point compromise. Tel est le sens doctrinal, qu'il faut aussi voir chez Origène et chez S. Jérôme citant Ignace. Quoi qu'en ait écrit M. Turmel, il n'y a aucune trace de la théorie du rachat au démon, pas plus chez Ignace que chez certains autres Pères apostoliques.

L'étude sur la « ruine du démon » *(Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1930), montre qu'on aurait tort de transformer en théorie ferme certains aphorismes courants du langage chrétien, notamment la victoire du Christ sur l'empire du démon. Le rachat de l'humanité au diable n'a pas de fondement sérieux dans les écrits de S. Justin ou dans Clément d'Alexandrie, quoi qu'en ait pensé, ici encore, Gallerand-Turmel :

« Dans la pensée de Clément comme dans celle de Justin, la Rédemption se présente volontiers comme la destruction de l'empire diabolique, parce que celui-ci est, à leurs yeux, la synthèse pratique de notre déchéance spirituelle. Mais... ni l'un ni l'autre sur ce point n'ont jamais dépassé l'idée générale d'une délivrance à nous obtenue par la vie et la mort du Christ... Transporter ce concept (de rançon)... dans l'ordre des réalités matérielles, pour y voir l'affirmation d'un « rachat au diable », dont notre Rédempteur aurait payé le montant, n'est qu'un spécimen de ces interprétations massives qui, sous couleur de s'attacher à la lettre, laissent échapper l'esprit et ne révèlent, quand on les contrôle sur l'original, qu'une incapacité radicale à comprendre le langage des Pères, à moins que ce ne soit un besoin maladif de les déformer » (p. 94).

Il y a vingt-cinq ans, nos meilleurs auteurs dogmatiques anathématisaient en quelques lignes, — où s'affirmait d'ailleurs leur bon sens théologique, — la doctrine « absurde, impie, blasphématoire » de la rançon payée par le Christ au démon pour les droits acquis par lui sur nous en raison du péché [1]. Depuis les travaux de M. Rivière, les éditions plus récentes du *De Verbo Incarnato* du P. Ch. Pesch (n. 412), le traité *De Incarnatione ac Redemptione* du P. Galtier (n. 452-464), celui du P. d'Alès (p. 333 et suiv.) marquent sur ce point le progrès réalisé dans le domaine de la critique historique et de la théologie positive.

Une des expressions les plus délicates à interpréter était la « justice » observée par Dieu à l'égard du démon, expression qu'on relève chez S. Irénée. A la pensée de l'évêque de Lyon, le P. Galtier a consacré une remarquable étude : *La Rédemption et les droits du démon dans S. Irénée (Recherches de Science religieuse*, 1911, p. 1-24). M. Rivière, tout en étant fondamentalement d'accord avec lui pour condamner les interprétations abusives faites par certains protestants, estime néanmoins que le P. Galtier minimise un peu le rôle du démon, tel que l'a conçu Irénée :

[1] Voir, par exemple, Billot, *De Verbo Incarnato*, thèse LI, ad 4, note 1 ; — Van Noort, *De Deo Redemptore*, n. 166 ; — Lépicier, *De Incarnatione Verbi*, t. II, p. 266.

« Pour S. Irénée, déclare-t-il, le plan de l'Incarnation est tout spécialement ordonné par Dieu en vue du démon » ; et si « notre Rédempteur dut être à la fois Dieu et homme, c'est, entre autres raisons, pour que fût réalisée dans son œuvre, vis-à vis de Satan qu'il venait déposséder, cette loi providentielle de « justice » dont Dieu ne saurait jamais se départir » (p. 103). Mais de quelle justice peut-il s'agir ici ? Il ne saurait être question d'admettre l'explication des historiens de gauche qui matérialisent la Rédemption en un rachat de caractère commercial. Mais il ne semble pas exact de ne voir ici qu'une juste dépossession d'un usurpateur. Cette dernière sorte de justice serait toute négative à l'endroit du démon. M. Rivière estime que la vérité touchant la pensée d'Irénée, est dans un juste milieu. La justice consisterait essentiellement « en ce que Jésus veut nous « racheter » au lieu de nous ravir de force, c'est-à-dire donner sa vie et répandre son sang là où un seul acte de volonté pouvait suffire » (p. 126). C'est comme un écho de la doctrine de la « récapitulation » : le mystère de la rédemption « justifié par tant d'autres motifs, l'est aussi par surcroît en ce que, mieux que toute autre manière de nous sauver, il oppose la générosité de notre Sauveur à la perfidie de Satan, l'amour du Verbe incarné qui rachète sa créature par le sacrifice de sa vie à la malice du démon qui n'a su que ravir à son maître légitime et séduire par le mensonge l'œuvre de Dieu » (p. 128). La justice est telle qu'il ne subsiste plus l'ombre d'une injustice et de désordre ; mais elle n'implique en rien le dualisme impie qui ferait du démon le rival de Dieu [1].

La théorie du rachat serait-elle formulée chez Tertullien d'une manière plus strictement juridique que chez Irénée ? le Dr Hastings Rashdall l'a pensé [2]. Il allègue le pouvoir du démon sur le pécheur, mais oublie que ce pouvoir n'est qu'une modalité du gouvernement divin et n'infirme par conséquent en rien le pouvoir de Dieu. Si le démon a ravi par le péché l'homme à Dieu, l'*œmula operatio* par laquelle Dieu reprend l'homme au démon n'implique pas que Dieu veuille rivaliser avec Satan : il s'agit uniquement pour Dieu de « réparer l'œuvre de mort dont nous fûmes les victimes selon un plan de sagesse où le relèvement serait calqué sur la déchéance, où le mystère de la Rédemption répondrait au drame de la chute, de manière à être tout à la fois analogue dans sa marche et compensateur dans ses effets » (p. 156). Le « rachat » dont parle parfois Tertullien implique simplement la métaphore traditionnelle : en parlant de rédemption, Tertullien pense toujours au lieu ou à l'état dont notre Sauveur nous délivre, nullement à la manière précise qu'il emploie pour nous délivrer [1].

Mais Origène ? N'est ce pas une gageure de vouloir interpréter en un sens théologiquement acceptable sa théorie de « rachat au démon » ? Une critique minutieuse des textes [2] permet à M. Rivière, d'une part, de rectifier les assertions tendancieuses et erronées d'Ed. de Faye (après A. Réville, Chr. Baur et tous les vulgarisateurs contemporains, y compris Gallerand-Turmel) ; d'autre part, en élargissant la voie amorcée par H. Rashdall, de démontrer qu'il s'agit, dans tous les textes où l'on croit retrouver cette thèse de mercantilisme intolérable, d'une métaphore peu heureuse sans doute, mais poussée à l'extrême de la logique :

> « C'est en pensant au mode onéreux de notre Rédemption et d'ailleurs soutenu par la lettre du langage scripturaire, qu'Origène parle du Christ livré aux puissances mauvaises et devenu la rançon de notre délivrance. Mais il ne fait que traduire par là en termes imagés la magnanimité du Sauveur dans cet assujétissement préalable au tyran dont il venait briser le joug.
>
> Ce qui, au fond, revient à dire simplement que nous sommes arrachés au démon par la mort de Jésus. Le tort de la critique jusqu'ici, en s'attachant à des apparences toutes verbales, a été de prendre pour une explication du mystère ce qui n'en était que l'expression » (p. 207).

Parmi les derniers témoins de la théorie du rachat au démon, M. Rivière cite et étudie, chez les Grecs, S. Basile et S. Grégoire de Nysse ; chez les Latins, S. Ambroise et S. Jérôme : « S'il est vrai qu'on rencontre chez les Pères du IVe siècle une certaine tendance verbale, inspirée d'Origène, à parler de rachat au démon, il faut bien reconnaître tout d'abord que cette tradition n'est pas bien nourrie. De plus, l'analyse impartiale des textes montre que la plupart de ces expressions, chez les disciples comme chez le Maître, ne dépassent pas la portée de simples métaphores » (p. 240).

3o La « systématisation médiévale » peut être considérée soit en Orient, soit en Occident. En Orient, elle se distingue plutôt par son attachement aux formules héritées des Pères : résultat précaire en comparaison de ceux que S. Anselme fera faire, en Occident, à la théorie augustinienne de la Rédemption. A ce propos, M. Rivière étudie quelques théologiens grecs en qui on a voulu voir soit des précurseurs, soit des imitateurs d'Anselme : au VIIIe siècle, Théodore Abû Qurra, évêque de Haran [3], au XIIe, Nicolas de Méthone, dont le principal passage est un simple larcin à un auteur antérieur, du VIe s. ; et enfin au XIVe, Nicolas Cabasilas, qui très certainement a subi l'influence de S. Anselme.

1 Des notes additionnelles (p. 131-145) nous mettent au courant de l'échange de vues qui suivit l'article de M. Rivière. Voir *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 343-355 ; 1913, p. 57-73, 263-270. Enfin quelques pages vengent S. Irénée des jugements erronés émis par Coulange-Turmel, dans son *Catéchisme pour adultes*, t. I, p. 106-109.

2 Dans *The idea of atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 251 et suiv.

1 L'étude de M. Rivière a paru d'abord dans *Revue des Sciences religieuses*, 1926, p. 199-216.

2 On trouvera les principaux de ces textes chez Galtier, *De Incarnatione...*, n. 458 ; plus complètement chez d'Alès, *De Verbo Incarnato* p. 331-336. L'étude de M. Rivière semble exhaustive.

3 L'étude sur Abû Qurra a paru dans le *Bulletin de Litt. eccl.*, 1914, p. 337-360.

Un appendice contient un bref « excursus » sur l'état de la théologie grecque moderne et contemporaine : il semble bien qu'à force d'incompréhension de la théologie catholique et de manque de contrôle doctrinal, la doctrine de la Rédemption soit en train de devenir, entre l'Orient et l'Occident, une nouvelle matière de controverse.

Tout ce chapitre est intéressant et suggestif.

Sur S. Anselme, il semble que tout ait été dit. Mais tout n'a pas été dit toujours comme il le fallait. Aussi M. Rivière, s'inspirant de L. Heinrichs [1], s'applique-t-il à montrer les déficiences de l'étude de M. Georges Cadwalader Foley, *Anselm's theory of the atonement*, Londres, 1909, et à restaurer, en signalant ses excès et ses aspérités parfois un peu rugueuses, la synthèse anselmienne du *Cur Deus Homo*. Il s'agit avant tout, on le devine, d'expliquer la « nécessité » de l'Incarnation dans la suite logique du raisonnement anselmien [2]. Et à ce sujet M. Rivière indique quelques solutions plus récentes, celle de Dom J. G. van der Plas et du P. Jacquin [3].

Un très bref chapitre expose « une page de Dante » sur le « châtiment » du Christ, thèse qui ne saurait engager que la responsabilité de son auteur, et qui, on le sait, trouva dans la suite un ferme théoricien dans la personne de Grotius.

4° Les « Variations modernes » étudient chez les protestants contemporains anglais *(Deux « banquets » dans l'Eglise d'Angleterre*, article déjà publié dans la *Revue du Clergé français*, 1912), et allemands *(Un Congrès de théologiens allemands)* les différentes opinions relatives à la rédemption. Ces deux chapitres sont, à coup sûr, d'un pressant intérêt apologétique. En Angleterre, l'agnosticisme et le libéralisme apparaissent comme des puissances. Contre ces deux ennemis, la foi traditionnelle se maintient en bonne posture ; mais il est inquiétant de la voir réduite au rang d'une simple opinion (p. 404). « L'effort plus méthodique dont témoigne chez les protestants d'Allemagne le congrès de Francfort (12 octobre 1928) ne fait, à son tour, qu'attester une fois de plus l'impuissance des Eglises séparées, sinon toujours à concevoir la doctrine authentiquement chrétienne de la Rédemption, du moins à en assurer la conservation fidèle et la préservation efficace dans le tumulte des conceptions ruineuses ou disparates » (p. 428).

Ce pâle résumé laisse entrevoir la richesse des documents accumulés dans le nouvel ouvrage de M. Rivière. Les historiens du dogme devront y chercher des directives autorisées pour formuler leur conclusion. On peut dire que, grâce à l'effort de notre auteur, la théologie positive du dogme de la Rédemption est complètement renouvelée.

[1] *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Cantorbery*, Paderborn, 1909.

[2] Voir *Bulletin de Litt. eccl.*, 1910, p. 3-27.

[3] *Des hl. Anselm « Cur Deus Homo » auf dem Boden der judisch-christlichen Polemik des Mittelalters (Divus Thomas* de Fribourg en Suisse 1922) ; — *Les « rationes necessariæ » de S. Anselme (Mélanges Mandonnet*, I, p. 66-78).

Un pareil résultat, — quelles que soient les discussions de détail qui peuvent encore se produire, — doit être précieusement consigné. Il sera l'honneur de la carrière de M. Rivière. Et s'il restait un vœu à formuler, ce serait que le savant professeur de Strasbourg voulût bien, dans une refonte totale de son œuvre, nous donner une synthèse complète du sujet qu'il a si heureusement approfondi depuis vingt-cinq ans. C'est le vœu que nous exprimions l'an dernier à la suite de ses études sur le dogme de la Rédemption chez S. Augustin et chez les Pères de l'âge postérieur ; vœu dont la réalisation s'impose, semble-t-il, de plus en plus. Il ne s'agit que d'un effort matériel, sans doute considérable, mais l'intérêt de la science catholique doit-il être tenu en échec par cette sorte de considération ?

* *

2. — Le XV[e] centenaire du concile d'Ephèse (7 juin 431) a retenu l'attention du monde catholique. Déjà Pie XI avait confié au cardinal Sincero, Préfet de la S. C. pour l'Eglise orientale, la mission de promouvoir à travers le monde, autant qu'il lui serait possible, la pieuse célébration de ce centenaire. Faisant écho à l'appel pontifical, de nombreux évêques (et en France, notamment, NN. SS. de Poitiers, d'Annecy et de Carcassonne) ont publié des Lettres Pastorales sur ce sujet.

La piété et la religion ne sont pas seules à s'émouvoir de ce centenaire. La science, histoire et théologie, en profite pour élucider les problèmes relatifs à la controverse nestorienne.

1° Problème *des sources*, tout d'abord.

M. Schwartz a tenté de le résoudre en publiant les « Actes » du concile d'Ephèse, dans la « Collection des conciles œcuméniques » dont l'édition avait été confiée, avant la guerre, à la *Société Scientifique de Strasbourg* [1].

Nous n'entrerons pas ici dans les détails techniques de cette publication, qu'il suffit de signaler, en renvoyant à l'article érudit que lui ont consacré M. Devreesse dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1929, pp. 229-242, 408-431) et le P. Galtier dans les *Recherches de Science religieuse* (avril 1931, p. 169-186).

« Le grand mérite de l'œuvre de Schwartz, écrit le P. Galtier, ne tient pas à la nouveauté des documents édités. Encore qu'on y rencontre un certain nombre d'inédits, surtout dans l'*Atheniensis*, ce qui la distingue est l'application à reproduire les collections telles qu'elles existent, en y laissant les pièces chacune à leur place propre.

De ce point de vue, le travail est d'une supériorité incontestable. Des renvois multiples permettent

[1] *Acta conciliorum œcumenicorum jussu atque mandato Societatis scientiarum Argentoratensis edidit Edwardus* SCHWARTZ. — Tomus I : *Concilium Ephesinum*. Vol. I : *Acta græca*, 1927-1930 (8 fascicules de 82-971 p.). — Vol. II : *Collectio Veronensis*, de XII-128 p. — Vol. III-IV, *Collectio Casinensis*, 1923-1929, de XXII-225 p., et XXII-230 p. — Vol. V[1], *Collectio Palatina*, 1924 ; Vol. V[2], *Collectio Sichardiana et Winteriana*, 1925, de XXXVI-416 p.

En 1914 était paru le vol. II du tome IV, consacré au concile de Constantinople de 553. — Les tomes II et III sont en vue : ils auront pour objet le concile de Chalcédoine et les disputes qui s'y rattachent.

de retrouver les documents qui se correspondent d'une collection à l'autre... Les documents sont livrés à l'état brut, tels qu'ils sont conservés dans les manuscrits. Aucune de ces collections ne présentant les documents suivant leur ordre chronologique, le travail reste tout à faire de les coordonner et de les enchaîner... M. Schwartz est très sévère pour la plupart de ses devanciers... On relèvera la phrase où ce mépris affiché pour les prédécesseurs fait méconnaître jusqu'aux services rendus encore tous les jours par la Patrologie de Migne : *Cloaca illa maxima Migneana...* »

Le P. Galtier note que, pour les textes grecs, on est ici absolument frustré de toute traduction latine : ce qui réjouira médiocrement nombre de travailleurs qui n'ont pas l'érudition philologique de M. Schwartz. Néanmoins, l'instrument de travail livré par ce scrupuleux éditeur est « d'une précision qui le rend indispensable. Quelque effort préliminaire qu'il y ait à s'imposer pour arriver à s'en servir commodément, le profit en vaut beaucoup plus que la peine. »

2° La publication des Actes fournit au même P. Galtier l'occasion d'exposer avec précision quelle fut *l'action de Rome* dans la tragique affaire de la condamnation de Nestorius, et de projeter ainsi quelque lumière sur le rôle qu'y joua S. Cyrille ainsi que sur le sens exact de la doctrine de foi définitivement consacrée par la concile [1].

L'action romaine est très nette et s'affirme bien avant le concile, par la délégation personnellement conférée à S. Cyrille d'Alexandrie par le pape S. Célestin en vue d'obtenir la rétractation de Nestorius ou de procéder à sa déposition. Dès avant le concile, le Pape sait ce qu'il veut et précise ses exigences. Les évêques orientaux le savent. Si le concile est convoqué par l'empereur, sans le pape ou plutôt contre le pape, il faut reconnaître que la fidélité apportée par S. Cyrille à l'accomplissement de sa mission a finalement fait tourner la décision de cette assemblée à l'honneur et à l'avantage du Siège apostolique. Sans émettre aucune profession de foi, en se bornant à condamner la doctrine de Nestorius et à déposer son auteur, le concile n'a fait que consacrer le jugement porté par S. Célestin sur l'enseignement de l'évêque de Constantinople.

Sans doute, l'évêque d'Alexandrie a agi aussi, ou même surtout, en son nom personnel ; mais il en avait le droit. Si, d'une part, il faut affirmer que « Rome n'a jamais assumé la responsabilité de chacune de ses démarches, de ses polémiques ou de ses formules doctrinales, il faut aussi reconnaître que d'avance S. Célestin lui avait ouvert le plus large crédit, et l'on ne saurait contester qu'il se soit toujours tenu en communication suffisante avec celui dont il se donnait et dont il était effectivement le représentant. Sa façon de procéder contre Nestorius, au concile, fut très exactement celle que Rome avait voulue et lui avait mandée. En l'approuvant dès leur arrivée à Éphèse, et en se tenant dès lors étroitement unis à lui, les légats du Siège apostolique n'ont fait que se conformer à des instructions attestant la persistance d'une parfaite communauté de vues entre lui et le pape. C'est cette union qui assura le triomphe de Cyrille et qui lui valut d'arriver à un accord avec les orientaux, sauvegardant sa dignité d'évêque et de docteur » (p. 297).

L'étude du P. Galtier est précieuse à un double point de vue : elle fait ressortir la primauté romaine qui s'affirme à Éphèse d'une façon explicite ; elle venge S. Cyrille de certaines calomnies en réduisant son action personnelle aux justes et historiques proportions qui conviennent. On a souvent parlé, depuis vingt-cinq ans, des réhabilitations de Nestorius. Si le mot pouvait ne pas paraître offensant pour un saint docteur de l'Église, on devrait aujourd'hui applaudir à cette « réhabilitation » de Cyrille d'Alexandrie.

3° De son côté, le P. Hubert du Manoir, S. J., étudie l'importance prise, dans les discussions d'Éphèse, par le symbole de Nicée [1].

Textes à l'appui, l'auteur expose quatre points. — *a)* Les Pères du concile d'Éphèse n'ont pas réduit l'erreur nestorienne à un simple conflit de deux terminologies ou de deux systèmes proprement théologiques, mais ils ont estimé que la foi y était engagée. D'après leur sentiment, nettement exprimé, l'acceptation de la doctrine nestorienne équivalait à la ruine de tout le dogme catholique, tel qu'il se trouve exposé dans le Symbole. — *b)* Dans l'argumentation théologique qui fut engagée dès avant le concile et dans les discussions conciliaires, c'est au symbole du concile de Nicée (non pas de Nicée-Constantinople) que se réfèrent en toute première ligne les évêques, soit du parti de Cyrille, soit du parti de Jean d'Antioche et de Nestorius. Le symbole de Nicée joue donc ici un rôle de premier plan. — *c)* La raison pour laquelle le symbole de Nicée jouit d'une aussi grande autorité près des Pères, c'est qu'il exprime la « Tradition » évangélique, apostolique, patristique, ecclésiastique. Tous croient qu'il a été rédigé par les Pères de Nicée, en 325, sous l'assistance du Saint-Esprit. — *d)* Enfin (et ce point nous semble le plus intéressant de toute l'étude) une certaine contradiction semble s'affirmer à Éphèse au sujet du symbole de Nicée. D'une part, on le proclame intangible ; d'autre part, le concile consacre l'expression *Theotokos* qui en est absente, approuve la 2e lettre de Cyrille à Nestorius, accueille le symbole de Charisius et enfin promulgue un nouveau symbole, le symbole d'union de 433. Néanmoins, il n'y a pas contradiction. D'une part les Pères affirment l'immutabilité du dogme, mais, d'autre part, leur conduite montre bien qu'ils « ne tiennent pas à la lettre du texte nicéen ; ils ne défendent ni les additions orthodoxes, ni certaines

[1] *Le Centenaire d'Éphèse, Rome et le concile,* dans *Recherches de Science religieuse,* 1931, p. 186-199, 269-298.

[1] *Le symbole de Nicée au concile d'Éphèse,* dans *Gregorianum,* 1931, fasc. I, p. 104-137.

suppressions... L'intangibilité du symbole de Nicée ne doit pas être comprise en un sens trop rigoriste. Ce que le décret de la 6e session interdit à tous, c'est de composer un symbole *contraire* ;... l'intention des Pères d'Ephèse est visiblement aussi de défendre aux simples fidèles et même aux évêques de composer des symboles de foi, à cause du danger qu'entraînerait nécessairement avec elle cette multiplication de formulaires. »

Le concile admet donc un progrès dogmatique qui, sans rien ajouter de substantiellement nouveau aux vérités de la foi, les fait s'épanouir davantage et rayonner pour le plus grand bien des fidèles. Cet épanouissement, ce rayonnement seront réalisés par l'explication du symbole, grâce à l'emploi des arguments scripturaires et patristiques.

Le P. du Manoir a bien mis en relief l'importance accordée à ce progrès dogmatique par le concile d'Ephèse. Rien qu'à ce titre, son étude méritait d'être signalée.

4o Le R. P. d'Alès a fait pour Ephèse ce qu'il avait conçu et réalisé il y a cinq ans pour Nicée (cf. *Ami* 1927, p. 312) [1]. « La définition de Nicée, écrit-il dans l'Avant-Propos, c'est le dogme du Fils consubstantiel à son Père, et c'est la clef du mystère de la Trinité, au nom de laquelle sont baptisés les chrétiens... La définition d'Ephèse, c'est le dogme de l'Homme-Dieu, et c'est la clef du mystère de l'Incarnation. En appelant la T. S. Vierge Mère de Dieu, l'Eglise affirma que le Verbe Incarné doit à Marie tout ce qu'un fils doit à sa mère. « A parler strictement, on le sait, il n'y eut pas à Ephèse de définition positive du dogme catholique (voir *Ami* 1931, p. 349 50). Néanmoins la condamnation des « dogmes scélérats et pervers de Nestorius » équivaut à la canonisation du terme *Theotokos* et du dogme de l'union hypostatique inclus en cette expression.

L'ouvrage du P. d'Alès n'est pas destiné aux spécialistes, historiens ou théologiens ; les problèmes historiques et doctrinaux ne s'y étalent point dans cet apparat scientifique et critique où seuls les initiés trouvent un charme particulier. Mais il n'est pas question non plus de simple vulgarisation. Le P. d'Alès a choisi une voie moyenne. Comme dans *Le Dogme de Nicée*, nous avons ici, puisée aux meilleures sources historiques et critiques, une présentation attrayante et facile, mise à la portée des esprits de simple culture générale. C'est l'histoire du problème christologique pris à ses débuts et poursuivant son évolution dogmatique jusqu'à la conclusion de l'accord de 443.

Le problème christologique a été repris à son origine. Il s'agit, en effet, de montrer que l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie étaient fatalement appelées, même en la personne de leurs représentants les plus orthodoxes, à méconnaître leur orthodoxie même, à cause de la diversité et parfois de l'opposition des formules. Pour bien comprendre Nestorius, il faut, quoique la filiation ne soit pas totale, remonter jusqu'à Paul de Samosate ; mais il faut surtout marquer les liens intimes qui rattachent l'évêque de Constantinople à Diodore de Tarse et à Théodore de Mopsueste. Tant s'en faut d'ailleurs que l'école antiochienne soit tout entière infectée du venin hérétique ! S. Jean Chrysostome, tout en évitant d'employer le mot *Theotokos*, est fermement attaché au dogme de l'unité substantielle du Christ ; le P. d'Alès, dans un « excursus » opportun, l'a démontré péremptoirement. Du côté de Cyrille d'Alexandrie, la tendance est tout autre. A Antioche, on mettait l'accent sur la dualité de natures ; à Alexandrie, on accentue l'unité de personne, et comme la terminologie n'est pas encore absolument fixée, Cyrille, reprenant une formule apollinariste, qu'il croit athanasienne, parlera d' « une nature du Verbe incarné. »

Il n'y a pas de doute que sous cette formule sujette à caution, l'évêque d'Alexandrie se faisait le champion de l'orthodoxie catholique. Le P. d'Alès montre bien que ni l'orthodoxie, ni même la bonne foi de Nestorius ne sauraient être défendues. Et s'il reconnaît également que Cyrille dut employer parfois, pour assurer le succès de sa mission, des moyens assez déconcertants pour notre mentalité occidentale, il démontre, sans contestation possible, que cette mission, qu'il avait authentiquement reçue du pape Célestin, il la remplit avec énergie, prudence, souci de l'orthodoxie et esprit vraiment chrétien, nonobstant toutes les difficultés, les embûches, les oppositions que ne cessèrent de lui susciter les prélats orientaux et leurs intrigues à la cour de Constantinople.

Nous avons beaucoup aimé le dernier chapitre intitulé *Nestorius et Cyrille d'Alexandrie*. C'est, en raccourci, toute l'histoire des réactions du concile d'Ephèse sur Nestorius et ses amis, sur Cyrille, ses partisans et ses formules. On y voit, en particulier, que le triomphe du dogme catholique n'implique pas l'approbation sans réserve des anathématismes cyrilliens, dont « l'ambiguïté constituait un danger permanent. »

La conclusion du « Dogme d'Ephèse » n'est autre que le symbole d'union de 433. Le P. d'Alès en a rejeté l'histoire, très résumée d'ailleurs, en un court appendice. Un tel sujet, à notre avis, appelait un développement plus considérable et une mise au point doctrinale plus précise. Sans doute le symbole d'union dépasse le but très précis que le pape avait chargé Cyrille de poursuivre, tandis que le concile d'Ephèse, d'abord convoqué en dehors de Célestin et contre son représentant, a finalement tourné en faveur de la décision pontificale qu'il se contente d'entériner. Mais 433 continue et couronne 431. C'est la conclusion positive d'un acte qui jusqu'alors n'avait été que négatif et répressif. Et nous craignons que le lecteur attentif n'accuse le P. d'Alès d'avoir négligé cet aspect.

Le travail du P. d'Alès est rédigé d'après les

[1] Adhémar d'Alès. Le Dogme d'Ephèse. In-8 de vi-314 p., 24 f. — Paris (1931), Beauchesne.

Actes édités par Schwartz. De nombreuses citations de Nestorius illustrent la position très nette prise contre cet hérésiarque. Les conclusions historiques fortifient ici les positions dogmatiques. C'est en connaissance de cause que l'évêque de Constantinople a été condamné. Par leur réprobation des « dogmes pervers et scélérats de Nestorius, » les Pères d'Ephèse, guidés par S. Cyrille d'Alexandrie, ont confondu justement non seulement une hérésie, mais un hérétique.

5° Nous ne ferons que signaler un court article de M. G. Bardy sur le concile d'Ephèse, simple esquisse historique des débats conciliaires et du rôle de S. Cyrille d'Alexandrie [1]. Sur deux points, — le droit de S. Cyrille à la présidence du concile, l'excommunication portée les 16-17 juillet contre Jean d'Antioche et ses partisans, — M. B. laisse percer une certaine réserve soit de légitimité, soit d'opportunité. Après avoir lu le P. Galtier et le P. d'Alès, nous pensons que toute hésitation doit tomber.

§ II. — S. Grégoire de Nazianze

1. — Bien que parue dans la collection d' « Etudes de Théologie historique, » la thèse que M. l'abbé E. Fleury consacre à S. Grégoire de Nazianze [2] n'est pas, à proprement parler, une thèse de théologie. L'auteur veut simplement mettre en relief la vie, l'œuvre, la personnalité de Grégoire. De sa théologie, il ne dira que l'indispensable pour ne perdre aucun trait essentiel de cette noble figure de l'Orient chrétien au IVe siècle.

Grégoire est né à Arianze, près de Nazianze, en 329 ou 330, dans une famille aux fortes traditions. Son père, Grégoire l'Ancien, converti au christianisme en 326, était devenu évêque de Nazianze en 329. Sa mère, Nonna, était profondément vertueuse. On sait qu'il fit ses études, d'abord à Nazianze, puis aux deux Césarée, à Alexandrie et enfin à Athènes, où il se lia avec Basile d'une amitié qui jamais ne se démentit. L'auteur nous trace un portrait réussi des deux amis « bien différents l'un de l'autre ; Basile plus âpre et plus fougueux, Grégoire plus calme et plus rieur ; celui là plus équilibré et plus raisonnable, celui-ci plus mobile et plus tendre ; le premier, homme d'action né pour décider et commander, le second, contemplatif et rêveur fait pour la vie d'étude et de méditation. La diversité de leurs tendances et de leur caractère ne faisait, comme c'est l'habitude, qu'assurer la solidité de leur union. Ils se complétaient l'un l'autre ; chacun admirait et enviait chez son ami la qualité dont il sentait en lui-même le manque » (p. 46).

A Athènes, Grégoire résout le problème, difficile pour l'époque, de réaliser l'union de l'hellénisme et du dogme chrétien, sans rien sacrifier de celui-ci à celui-là. Humaniste affiné, il connaît les poètes, les orateurs, les philosophes de l'ancienne Grèce, mais il est avant tout chrétien ; Platon et Philon lui apprennent à se mouvoir plus à l'aise dans la métaphysique chrétienne.

Basile, ses études terminées, quitte Athènes pour s'adonner à la prière, à la pénitence, à l'étude. Grégoire embrasse, lui aussi, la vie religieuse. Mais il ne sera ni anachorète, ni missionnaire à travers le monde : son rêve est une vie moyenne où il sait allier les austérités aux obligations de la vie sociale et aux joies intellectuelles de l'étude théologique. Chargé, quoique religieux laïc, de diriger des moines, il ira demander à Basile lumière et conseil. Son père ayant signé le formulaire de Rimini, Grégoire s'efforcera de calmer les esprits surexcités ; il ramènera à la communion de son père, en expliquant la bonne foi de celui ci, les moines turbulents qui déjà avaient fait schisme. Mais cet incident le mettra tellement en relief que Grégoire l'Ancien, le jour de Noël 361, l'ordonnera prêtre malgré ses résistances.

Mais bientôt le père et le fils seront en butte à l'hostilité de l'empereur Julien l'Apostat. Heureusement la mort de celui-ci mit assez promptement fin aux angoisses de Grégoire. Dans ses *Invectives*, ses *Discours de flétrissures*, le jeune prêtre, avec quelque volonté de chercher ce qui peut accabler l'adversaire, dénonce la duplicité du persécuteur, tout en passant sous silence ce qui eût pu être à sa louange, l'habileté du général, l'intelligence du lettré.

D'autres soucis viennent assaillir Grégoire : soucis de famille, soucis de l'Eglise. La disgrâce infligée à son ami Basile par l'évêque de Césarée est l'occasion de manifester hautement une amitié dont le triomphe fut le retour de Basile près d'Eusèbe. Mais l'affaire de l'épiscopat de Basile provoquera une réaction tout opposée : tout en souhaitant l'élévation de son ami, Grégoire se tiendra à l'écart jusqu'au jour où le souci de défendre l'orthodoxie du nouvel évêque de Césarée obligera Grégoire à accourir auprès de lui. Mais la suite nous montre davantage encore l'opposition de caractère des deux amis : choisi pour l'épiscopat par Basile en vue d'occuper le siège infime de Sasima et surtout d'y faire face aux empiétements d'Anthime de Tyane, Grégoire, sacré encore pour ainsi dire malgré lui, ne mettra jamais les pieds dans son évêché et demeurera à Nazianze, auxiliaire de son vieux père. Cette résistance du suffragant à son métropolitain est l'occasion d'une série de lettres, où les défauts humains des deux caractères opposés se révèlent. Aussi bien, M. Fleury a-t-il raison de nous dire les choses telles qu'elles se sont passées et de nous rappeler que

« le saint du IVe siècle, non plus que celui du moyen âge, ce n'est pas seulement l'homme qui observe dans toute leur rigueur les préceptes et suit à la lettre les conseils évangéliques. L'auréole des bienheureux nimbe le front de quiconque, digne

[1] G. Bardy, *Le concile d'Ephèse*, dans *Revue apologétique*, 1931, t. I, p. 641 52.

[2] *Hellénisme et Christianisme : Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, par E. Fleury, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. — In-8 de XII-384 p., 50 f. Paris (1930), Beauchesne.

d'être opposé aux grands noms de la légende païenne où de l'histoire profane, sa vie n'eût-elle pas été sans faiblesses, compta parmi les types représentatifs de son époque et de son pays, parmi les héros de son clan social ou religieux, les défenseurs de la cité, les mainteneurs de l'ordre et les propagateurs de la civilisation chrétienne : d'abord l'évêque et l'orateur qui menèrent le combat contre l'hérésie, plus tard l'abbé qui défricha son canton et convertit les Barbares. Grégoire et Basile pratiquèrent certainement les plus hautes vertus. Ils eurent pourtant de singulières défaillances et leur caractère, pour noble qu'il soit, ne prête pas toujours, tant s'en faut, à l'admiration. Ils n'en furent pas moins, et à bon droit, mis sur les autels, parce que l'Orient vit en eux deux des plus vigoureux champions de l'orthodoxie, deux prélats magnifiques en qui la chrétienté du temps retrouvait son idéal, non seulement une foi vive et des mœurs austères, mais encore une culture abondante et un splendide talent oratoire » (p. 250).

On sait comment, au début du règne de Théodose, la communauté de Constantinople, étouffée par les sectes hérétiques, fit appel à la science et à l'éloquence de Grégoire pour affermir la foi. Basile était mort. Grégoire, placé à l'improviste sur le siège de Constantinople, imposera aux ergoteurs de tout rang la discipline et le silence. Et c'est quand l'union sera réalisée parmi les orthodoxes, que l'archevêque attaquera les adversaires et promulguera, en ses *Discours théologiques*, sa foi en la Trinité. Mais il est blâmé, mystifié, et c'est en plein concile de 381 que, rebuté par les difficultés suscitées à son zèle par des prélats turbulents, il reprendra sa liberté et le chemin de la solitude d'Arianze, où il passera le reste de sa vie dans la prière et la mortification.

M. l'abbé Fleury nous a donné un portrait bien vivant. Il s'est efforcé de peindre son personnage tel qu'il l'a vu. Il nous a décrit l'époque où Grégoire a vécu, fidèlement, les documents en main, émule de Tillemont et Duchesne. Et ne semble-t-il même pas qu'à ce dernier auteur il ait voulu parfois emprunter quelques traits de verve mordante, décochés aux discussions de théologiens et aux querelles religieuses ? Les théologiens sont, quoi qu'en dise M. Fleury, gens très pacifiques : ils souriront et pardonneront d'innocentes malices, eu égard aux richesses historiques et littéraires dont on les a régalés ici.

2. — Mais ils se vengeront un peu de M. Fleury en lui signalant, à propos de son chapitre sur hellénisme et christianisme (p. 55-99), une fort belle thèse qu'il n'a pu ignorer et que sans doute il n'a pas voulu citer. M. l'abbé Henri Pinault, précisément à la Faculté d'Angers, a soutenu en 1925 sa thèse de doctorat en théologie : *Le Platonisme de S. Grégoire de Nazianze : Essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son œuvre théologique* [1]. M. Fleury s'est défendu de faire œuvre de théologien et il a tenu parole. M. Pinault, au contraire, s'est résolument placé sur le terrain théologique, et a montré que la formation platonicienne de Grégoire n'avait nullement abouti, comme l'insinue la critique moderne, à une alliance contre nature et malheureuse de deux cultures nécessairement opposées, alliance altérant le christianisme traditionnel :

« Tout en admettant quelque influence de la culture profane et de la philosophie platonicienne surtout, — influence que personne aujourd'hui ne conteste, — nous voudrions voir, en nous plaçant au point de vue théologique, s'il y a lieu de maintenir les conclusions de la critique moderne... Afin de répondre à cette question, le présent travail a pour objet de rechercher les sources chrétiennes (Ecriture, Tradition) et les sources profanes (philosophie platonicienne et plotinienne spécialement) de la pensée théologique chez S. Grégoire. Il vise, avant tout, à établir comment ces éléments se sont unis, juxtaposition ou fusion étroite, accueil sans modification aucune ou transposition habile des données profanes dans le plan chrétien » (p. 5).

Et l'auteur de conclure par avance que, « tout en gardant la plus pure orthodoxie, Grégoire a revêtu une pensée profondément chrétienne du vêtement platonicien, afin de la mieux faire recevoir de ses contemporains. »

Composée d'une façon peut-être trop didactique, en un style assez difficile, la thèse de M. Pinault montre, dans une parfaite clarté et avec des arguments très solides, que l'influence platonicienne fut toujours, chez Grégoire, ajustée aux exigences du christianisme. Cette démonstration s'étend aux principaux points de la théologie du Cappadocien : l'impossibilité de connaître la nature divine ; la valeur et l'étendue de notre connaissance de Dieu ; la purification et sa place dans l'ascension vers Dieu ; la nature et la nécessité de cette purification ; la ressemblance à Dieu ; la contemplation ; la Trinité.

En bref, l'alliance des deux cultures, chez Grégoire, a été très heureuse ; elle a servi très remarquablement la cause de l'Evangile. Hellénisme et christianisme ont fait de Grégoire une des plus hautes figures de l'Eglise orientale, son « théologien » le plus brillant et le plus sûr.

§ III. — Saint Augustin

1. — La thèse de Mlle Marie Comeau sur **Saint Augustin exégète du IVe Evangile** [1] déborde de beaucoup le simple cadre de l'exégèse contenue dans les *Tractatus in Joannem*. En effet, une fois rappelés les principes directeurs de l'exégèse de S. Augustin (ch. I-IV), l'auteur en expose les applications théologiques (c. V : *Les figures de l'Eglise* dans l'Evangile ; c. VI : *L'interprétation des paraboles*) et même aborde franchement les problèmes de la théologie augustinienne (c. VII : *La genèse de la Foi* ; c. VIII : *Les textes trinitaires* ; c. IX : *Les noms du Christ* ; c. X : *Le « Christ total »* ou l'Eglise) pour terminer par un

[1] In-8 de XII-245 p., Paris, Beauchesne (La Roche-sur-Yon, G. Romain).

[1] Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, par Marie COMEAU. In-8 de X-420 p., 50 f., Paris (1930), Beauchesne.

aperçu de *la vie intérieure du chrétien d'après les « Tractatus. »*

Nous avons beaucoup aimé, au ch. v, l'interprétation du discours sur le pain de vie (Jean, vi). Expliquant le terme *figura est*, qu'on trouve à propos de la manducation eucharistique dans le *De Doctrina christiana*, l'auteur montre qu'il ne saurait être question de le comprendre dans le sens d'une présence purement figurative de la chair et du sang du Sauveur. C'est la manducation de la chair, et non la chair, qui est *figura*, par opposition à l'anthropophagie qu'avaient rêvée les Juifs auditeurs de Jésus (p. 180-182). Même après la thèse de M. Lecordier (voir *Ami* 1930, p. 513 et s.), ce chapitre est à lire : il apporte des éléments nouveaux de solution aux graves difficultés soulevées par la terminologie et les points de vue divers de S. Augustin.

La genèse de la foi est une de ces questions où la doctrine augustinienne exerce la sagacité des critiques. Mlle Comeau, s'inspirant de M. Gilson, procède ici avec une sûreté d'analyse remarquable. Si, dans la foi telle que la conçoit S. Augustin, « l'élément moral, purification du cœur, joue un rôle important, l'élément intellectualiste, illumination de l'intelligence, lui est intimement mêlé. » Tel est le thème fondamental. La foi s'applique à l'invisible, consiste à croire l'invisible ; mais avant de croire, l'homme cherche des signes qui autorisent la croyance. Dieu ne demande pas une foi déraisonnable ; il donne des signes. Les miracles, la simple constatation des lois de la nature, l'accomplissement des prophéties relatives à la mission de Jésus semblent surtout destinés à la foule. Mais les disciples, les amis intimes du Maître, lui donnent sa confiance sur « des indices plus ténus et plus subtils [1]. » A travers la limpidité de sa vie, ils sentent, plus qu'ils ne voient, la sublimité de sa doctrine, la hauteur de sa morale, la pureté plus qu'humaine de son âme. A ces traits, le cœur bien disposé reconnaît son Dieu et se donne à lui. S Augustin proclame ici bien haut la supériorité de la foi confiante et humble sur celle qui réclame sans cesse des signes et des prodiges. D'ailleurs, l'existence même de l'Eglise est, pour lui, le plus évident des motifs de crédibilité : aussi se montre-t-il sévère à l'égard de ceux qui veulent absolument des preuves visibles et ne se contentent pas de l'audition. (Cf. Serm. 126, 2 ; P. L., t. 38, col. 698).

Le caractère intellectuel de l'acte de foi n'empêche pas Augustin de mettre en relief le caractère méritoire, volontaire de la croyance, et qui fait que « l'acte de foi est œuvre d'amour autant qu'œuvre de raison. » (Cf. Tract. xxix, 6 ; t. 35, col. 1631 ; *Op. cit.*, p. 202-203).

L'analyse psychologique de l'acte de foi ne saurait faire oublier la part de Dieu : révélation du Christ, grâce prévenante qui meut le libre arbitre. L'essentiel ici est de ne pas sacrifier au profit de l'autre l'un des aspects essentiels du mystère. L'action de la grâce se résout en illumination de l'intelligence, en attrait du cœur : « attrait si doux qu'on le suit avec joie sans plus même sentir l'effort volontaire. » (Tract. xxvi, 4 ; col. 1608). S. Augustin fait appel à une expérience personnelle, car les expressions brûlantes dont il se sert (Serm. 131, 2 ; t. 38, col. 730 ; Tract. xxvi, 5 ; t. 35, col. 1609) ne peuvent venir que d'un cœur qui a lui-même goûté l'attirance si poétiquement décrite.

Le problème de la grâce nécessaire à la foi entraîne celui de la prédestination à la foi. A Jean, xii, 38-40 (paroles prophétiques d'Isaïe concernant l'endurcissement des Juifs, Is., vi, 9-10), Augustin apporte un commentaire très modéré, qui paraît singulièrement adoucir la rigueur de ses principes abstraits sur la prédestination et la réprobation : « On est amené à cette conclusion, écrit l'auteur, qu'Augustin dans les *Tractatus* a en vue la prédestination des élus à la grâce et à la gloire, non celle des réprouvés à l'abandon et au châtiment. Celle-ci n'apparaît que comme le corollaire, l'envers, si on préfère, de celle-là » (p. 218). Mais précisément, il eût été intéressant de comparer la doctrine d'Augustin dans ses autres œuvres avec celle que l'on trouve dans les *Tractatus* [1]. Sans doute, ce travail de comparaison eût entraîné Mlle Comeau trop loin de son sujet.

On regrettera de ne rien trouver, dans son étude, de ce qui concerne les problèmes ardus de la pensée augustinienne sur la corruption de la nature, la concupiscence, la nécessité et l'efficacité de la grâce, la persévérance des justes : il fallait évidemment se borner. Toutefois, quelques points dogmatiques et historiques de première importance auraient dû être touchés dans cette étude sur la doctrine des *Tractatus*. Ce sont les canons 22, 23, 24, 25, du IIe concile d'Orange, lesquels reproduisent la 325e sentence de Prosper, extraite du Tract. v, 19 (col. 1414) ; la 340e, extraite du Tract. xix, 19 (col. 1555) ; la 368e, extraite du Tract. lxxxi, 1 (col. 1841) ; la 372e, extraite du Tract. cii, 5 (col. 1898).

Quoi qu'il en soit, Mlle Comeau insiste avec beaucoup d'à propos sur ce fait que, pour Augustin, la grâce initiale est non seulement attrait pour la volonté, mais lumière pour l'intelligence. Par conséquent, la vie du croyant est un progrès continu dans la connaissance de la vérité religieuse qui se découvre à lui petit à petit jusqu'à la claire vision de l'éternité bienheureuse. C'est en ce sens surtout, qu'il faudrait interpréter, chez S. Augustin, la priorité de la foi sur l'intelligence : *Crede ut intelligas.*

En étudiant les textes trinitaires, l'auteur insiste avec raison sur l'explication psychologique des processions et spécialement sur la génération du Fils par voie d'intelligence, la doctrine du *Logos* lui fournissant un rapprochement possible entre la philosophie et le christianisme. Sur ce point, Mlle Comeau élargit le champ de son en-

[1] P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910, t. i, p. 472.

[1] Voir Fr. Saint-Martin, A. A., *La pensée de S. Augustin sur la Prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits*, Paris, 1930, Bonne Presse. Sur cet ouvrage, voir *Ami* 1930, p. 687.

quête. C'est en interrogeant les œuvres principales d'Augustin, et pas seulement les *Tractatus*, qu'on peut ainsi résumer la méthode augustinienne :

« Ayant pour but de fermer à l'arianisme toute échappatoire, Augustin distingue soigneusement les expressions qui ne peuvent convenir qu'à l'humanité de Jésus de celles qu'on peut entendre de son origine divine... Le Christ de S. Augustin comme le Christ johannique est à la fois Dieu et homme, mais ce qu'en dit Jean convient à sa personne tout entière, tandis qu'Augustin marque plus nettement sous quel aspect, humain ou divin, les différents prédicats lui sont attribués... Il trouve ainsi dans l'Evangile deux sortes de textes : ceux qui enseignent la divinité du Christ, ceux qui ne visent que son humanité » (p. 252).

C'est dans le Christ, et par le Christ, que le chrétien peut connaître et posséder la Trinité tout entière. « C'est dans la lumière du Christ qu'elle se révèle à l'âme, non pas simple objet de connaissance, mais vie à laquelle on peut participer et qui béatifie... Par là s'explique le fait que le grand ouvrage sur la Trinité ait pu être considéré comme un traité d'oraison. » Une part considérable de l'ouvrage du P. Cayré, *La contemplation augustinienne* (voir *Ami* 1928, p. 418) est une analyse du *De Trinitate*.

Une des expressions et conceptions propres à S. Augustin est celle du « Christ total » qui est l'Eglise. Verbe éternel, le Fils de Dieu s'est d'abord fait homme ; puis le Verbe incarné s'est uni tous les autres hommes et maintenant vit, croît et grandit sans cesse dans ses membres le Christ mystique, le « Christ total » : « A sa chair s'ajoute l'Eglise, et c'est le Christ total, tête et corps [1]. »

La doctrine du « Christ total » permet à l'auteur de mettre en relief l'efficacité des sacrements pour réaliser l'union des fidèles au Christ ; les notes qui permettent aux hommes de reconnaître la vraie Eglise ; la nécessité de la charité, par laquelle l'Eglise est le corps vivant du Christ.

Le dernier chapitre sur la Vie intérieure du chrétien d'après les *Tractatus* soulève une question délicate. A la suite du P. de la Taille, notre auteur pense qu'il y aurait quelque exagération à vouloir trouver chez S. Augustin une théorie complète de la contemplation. Il semble qu'ici soit visée la thèse du P. Cayré. De meilleurs juges trancheront [2].

2. — La thèse complémentaire de M^lle Comeau ne saurait être passée sous silence [3]. Sans nous arrêter aux points de détails qui pourraient être discutés (notamment l'influence de la mystique néoplatonicienne, p. 89-91), en voici le sens général : S. Augustin a montré qu'il ne considérait pas comme incompatible la pratique intégrale de la religion chrétienne avec les préoccupations littéraires ou artistiques. Son éloquence est faite de divers éléments : théories et réminiscences classiques, souvenir de la prédication populaire cynico-stoïcienne, procédés stylistiques de la seconde sophistique, citations scripturaires et métaphores bibliques ; mais par-dessus et animant tout, inspiration purement chrétienne. Tous ces éléments se combinent chez Augustin dans un genre littéraire nouveau, mal déterminé et non défini : le sermon, homélie ou traité. Ses œuvres oratoires sont mêlées, inégales, et l'art n'y tient qu'un rang secondaire. L'originalité d'Augustin s'affirme dans sa vive intelligence et sa sensibilité ardente et passionnée. Et c'est pourquoi, tout en ne recherchant que l'expression claire et précise de l'enseignement de l'Eglise, son intelligence est puissante pour fixer les cadres de la tradition. C'est pourquoi aussi, tout en restant fidèle à la règle d'or du classicisme, en matière d'éloquence, il est si inégal et si personnel : « Admirable lorsqu'il est soulevé par un grand élan lyrique, Augustin est souvent aussi long, terne et touffu... Ce qui reste « inimitable » dans son éloquence, c'est le lyrisme intérieur qui anime ses improvisations et lui fait trouver sur l'heure les accents les plus émus pour chanter sa foi, son amour pour le Christ et son désir des cieux. »

3. — Les *Tractatus* sont un ouvrage populaire et plus voisin de l'improvisation. *La Cité de Dieu* et les *Confessions*, au contraire, sont des ouvrages parfaitement soignés dans leur forme. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'ils aient attiré l'attention de M. Balmus, qui leur a consacré un ouvrage de critique littéraire : **Etude sur le style de S. Augustin dans les « Confessions » et la « Cité de Dieu »** [1]. Dans cette Chronique nous signalons en passant ce livre, que seul le nom d'Augustin rapproche de nos sujets théologiques. L'auteur y étudie, avec un rare bonheur, le choix des mots, leur ordre, la construction de la phrase, la variété du style, la recherche de l'ampleur, la couleur oratoire et poétique. Rien de froid en tout cela : sous les richesses de la forme littéraire, l'âme du grand docteur est continuellement évoquée.

4. — Dans sa thèse présentée pour le doctorat ès-lettres à Clermont-Ferrand, M. l'abbé Louis Legrand se propose d'étudier **La notion philosophique de la Trinité chez S. Augustin** [2].

D'après lui, cette notion est avant tout d'ordre psychologique : elle s'origine à l'idée que nous avons de Dieu, créateur d'être, source de vérité et de bonté. C'est dans le « rythme ternaire » relatif

[1] Cf. *in Jo. ep.*, I, 2, 1979 ; *Tract.*, CXI, 8, 1929 ; *Serm.* 341, 1 ; 11 *P. L.*, t. 39, col. 1493, 1499) ; *Enarr. in. ps.* 56, 1 ; 68, 1 (t. 36, col. 662, 841).

[2] Nous avons déjà signalé l'étude de M^lle Comeau, parue dans les « Cahiers de la Nouvelle Journée » (voir *Ami* 1931, p. 163), *L'évolution de la sensibilité de S. Augustin* : « Durant les semaines qui précédèrent son baptême, Augustin se dépouille de toute attache aux plaisirs sensuels, de toute ambition et gloire mondaines. Sa première et tardive rencontre avec la beauté si ancienne et si nouvelle lui fit oublier tout amour humain. Plus tard, la charité du Christ envahit son cœur et renversa les barrières. Il étendit à tous ceux qui lui furent confiés la tendre affection qu'il avait toujours su témoigner à ses amis préférés » (p. 50).

[3] **La Rhétorique de S. Augustin, d'après les « Tractatus in Johannem. »** In-8 de XX-104 p., 25 f. Paris (1930), Boivin et C^ie, 3 et 5, rue Palatine.

[1] In-8 de 327 p., 35 f. Paris (1930), « Les Belles-Lettres. »

[2] In-8 de 172 p. Editions de l'Œuvre d'Auteuil, 40, rue La Fontaine, Paris 16^e.

à la Création, à la Vérité et à la Béatitude, que s'oriente la recherche d'Augustin. Le Christ est le centre de sa doctrine; mais il est révélateur d'une Cause première dont le problème se pose en fonction de la Trinité.

L'étude de M. Legrand se divise en deux parties : I. Phylogénèse du rythme ternaire ; II. Ontogénèse du rythme ternaire. Ce qui signifie, pensons-nous : recherche des sources et antécédents, analyse et développement de la doctrine propre à Augustin.

Les notions « phylogénétiques » sont le personnalisme, la participation, la sympathie. — Le sens du I^er chapitre, sur le « Personnalisme, » est obscur : insuffisance, sans doute, de notre esprit, mal préparé à comprendre « comment, par suite de la scission aryenne, des aspirations nouvelles orientaient les inquiétudes du parsisme d'Ormuzs, aux prises avec Ahriman, vers l'apaisement du spiritualisme sémitique, au rythme ternaire initial de l'universelle Paternité du Mosaïsme, de la Filiation védique et de l'Amour iranien » (p. 19). — La « Participation » nous ramène aux puissances philoniennes et plotiniennes qui participent de la divinité dont elles émanent. Dès son premier contact avec le *Logos* de Plotin, Augustin était encore impuissant à y découvrir le Christ de sa recherche. Etait-il utile, pour nous faire pénétrer la « phylogénèse » des idées augustiniennes, de nous faire remonter au « principe » antésocratique, à l'idée platonicienne équivalant au *Logos*, au *Logos* lui-même qui se présente « comme l'unique Intermédiaire participable, qui permette la transition de Dieu au monde, » pour passer ensuite au Verbe plotinien, où S Augustin semble avoir puisé la notion philosophique du Verbe, c'est-à-dire de l'Intelligence, lumière et vérité, par laquelle nous atteignons la contemplation divine ? M. Legrand l'a cru et ne nous a rien épargné. — Voici maintenant la « Sympathie, » c'est-à-dire l'exercice divin de la bonté. L'auteur en cherche des exemples (nous sommes toujours dans la phylogénèse) jusque dans les anciennes religions assyro-babyloniennes, hindoues, grecques, dans la philosophie stoïcienne et péripatéticienne. Et nous comprenons ainsi que le *Pneuma* de Philon, l'Ame du monde, comporte (toujours dans la phylogénèse) un rapprochement avec l'Esprit.

Cette première partie, semble-t-il, aurait pu être résumée en quelques pages : elle n'a rien gagné en clarté à être développée en 48 pages d'un texte rempli d'expressions bizarres et même, pour quelques-unes d'entre elles, ignorées des meilleurs dictionnaires de la langue française.

Du moins, nous voici parvenus à l' « Ontogénèse du rythme ternaire » chez Augustin. La période de tâtonnement du futur évêque a disparu. Augustin a ouvert les yeux à la foi. Le germe va se développer. Mais avant de faire de l'ontogénèse, il nous faudra sans doute faire encore quelque peu de phylogénèse chrétienne, et nous reporter au Symbole des Apôtres, au Symbole trinitaire de Grégoire le Thaumaturge (dont l'auteur prend la peine de donner en note une transcription de texte grec, avec une traduction inédite empruntée aux leçons du P. Lebreton), au Symbole de Nicée, aux anathématismes de Damase. Il nous rappelle aussi que le dogme de l'incarnation distinguait alors l'Eglise des diverses philosophies (sans compter, sans doute, les autres points distinctifs). Et nous arrivons ainsi à la prédication d'Ambroise, laquelle « relève moins de l'Ontologie que de la Protreptique, » et a contribué à l'initiation chrétienne de S. Augustin. Et cette initiation s'achève « dans l'eurythmie d'une communion de Foi. »

« La dialectique du christianisme, écrit-on, pose à son origine la notion du mystère, c'est-à-dire, la notion d'un effort ontologique (?), qui est antérieur à l'effort de l'intelligence, parce qu'il implique le consentement préalable de l'activité (??). S. Augustin a eu surtout le sens d'un tel mystère ; il n'a pas cru encore que l'habitude de la vertu, bien qu'elle puisse donner à notre intelligence un commencement de clarté dans les mystères de la foi, pût arriver à nous en fournir une explication complète. Elle rend naturellement la croyance, mais elle ne l'intellectualise pas [1]. »

Nous avons vu ailleurs comment devait être compris le *Crede ut intelligas*.

Et maintenant, en un style plus simple, notre auteur, cherchant son inspiration chez les théologiens catholiques de la Trinité et dans les textes mêmes d'Augustin, nous dira ce qu'est, pour le Docteur d'Hippone, le principe inengendré, Père, l'Intelligence-Sagesse s'affirmant en personne divine et qu'Augustin pense déjà rencontrer dans les Livres sapientiaux ; le Verbe incarné dont l'avènement est signalé en 143 textes notés par l'auteur. Désormais Augustin est loin du polythéisme plotinien et de la théorie des intermédiaires. La seule génération qu'il retient est celle du *Verbe fait chair parmi nous*. Cette génération, il ne l'a pas trouvée chez Plotin et il le déplore. A ce point de son travail, M. Legrand établit une comparaison fort suggestive entre la procession plotinienne et la procession du Verbe, telle que la conçoit Augustin. A coup sûr, ce sont là les meilleures pages de sa thèse, encore que peut-être on pourrait désirer qu'y fussent plus accentués les traits qui séparent le dogme catholique du panthéisme à peine déguisé du système néoplatonicien. M. Legrand fait bien ressortir d'ailleurs que l'argumentation d'Augustin aboutit à éliminer, sans échappatoire possible, toute thèse subordinatienne ou adoptianiste.

Avec l'Esprit-Saint, nous parvenons, philosophiquement, à l'évolution du concept de « sympathie. » Chez Augustin, ce concept se transformera

[1] Cette citation n'est pas un texte de M. Legrand. Elle appartient à M. E. Lesbax, *La Dialectique et le Rythme de l'Univers*. A son professeur, M. Legrand rend un hommage déférent de gratitude. Il a puisé, nous apprend-il, dans l'ouvrage « remarquable » de M. Lesbax l'inspiration générale de son travail. — Il y a puisé également les phrases obscures, les formules où l'imprécision du sens se dérobe sous des grandiloquences philosophiques. C'est même là sa meilleure excuse.

en une théologie de la procession de l'Amour personnel. Sur ce thème fondamental, nombreuses seront les variantes. La procession de l'Amour clôt le cycle divin, sans renfermer cependant en lui l'activité de Dieu, qui se manifeste au dehors par les missions divines et la création.

L'ouvrage de M. Legrand se termine par un aperçu de la théologie trinitaire d'Augustin. Ici, comme chez les Pères latins, l'unité d'essence est à la source de la trinité des personnes. L'auteur insiste sur cet aspect de la théologie occidentale, divergent de celui de la théologie grecque, laquelle, on le sait, est orientée d'abord vers la trinité des hypostases. Mais cet aperçu relève bien plutôt de la théologie trinitaire en général que de l'idée philosophique de la Trinité chez S. Augustin.

On nous a demandé récemment (voir couv. jaunes, p. 50) ce qu'il fallait penser de la thèse de M. Legrand. Nous sommes fort embarrassé pour répondre. Sans doute, elle témoigne d'un effort considérable de travail et des matériaux sans nombre y ont été accumulés. Mais dans cet amas de matériaux, il y a, en somme, fort peu de choses neuves. Les pages les plus solides ne sont, en réalité, que des redites de travaux antérieurs déjà connus. L'accumulation de tant d'emprunts ne va pas, d'ailleurs, sans quelque incohérence ; la bibliographie, d'un disparate déconcertant, suffirait à elle seule à justifier ce reproche. Sans insister sur le style, trop souvent prétentieux et surchargé de mots à demi barbares, on peut se demander quelle idée nette et profitable le lecteur retirera de rapprochements souvent forcés entre le dogme catholique tel que l'expose Augustin en concepts empruntés au néoplatonisme, mais dont le contenu est complètement renouvelé par son puissant génie, et les élucubrations émanatistes et panthéistiques de Plotin et de Porphyre.

Si M. Legrand avait eu connaissance du bel ouvrage de Schmaus, *Die psychologische Trinitatslehre des hl. Augustinus*, il aurait pu constater comment l'auteur allemand a su envisager l'idée philosophique d'Augustin dans l'explication de la Trinité, suivant pas à pas le *De Trinitate*, et non pas des « notions phylogénétiques » venues d'Orient et d'Extrême-Orient! L'idée philosophique qui sert d'explication à la théologie trinitaire d'Augustin est empruntée à la vie de l'âme : et cet aspect du problème est à peine indiqué par M. Legrand en quelques lignes à la fin de sa thèse. Sans vouloir coûte que coûte établir un rapprochement, d'ailleurs inadmissible, entre la philosophie néoplatonicienne et la notion philosophique de la Trinité chez Augustin (cette notion est, en effet, sur un plan où Augustin a déjà modifié substantiellement ses conceptions philosophiques premières), il aurait fallu étudier Augustin en lui-même et pour lui-même, avec le souci très subsidiaire de nous renseigner sur les antécédents néoplatoniciens de ses formules et, dans une mesure restreinte, de ses concepts, mais avec la préoccupation constante et primordiale de montrer sa pensée jaillissant d'une contemplation de l'image divine réalisée dans l'âme humaine et que seule pouvait y faire découvrir une foi préalable en la Trinité chrétienne : *Crede ut intelligas.* Au lieu de cette analyse de la pensée vécue d'Augustin, M. Legrand nous a montré une notion augustinienne en dépendance d'antécédents qui paraissent l'étouffer comme une cangue monstrueuse dont il faut la dégager pour la montrer fidèle aux enseignements de la foi. M. Legrand accomplit, en faveur d'Augustin, cet effort héroïque. C'est parfait ; mais quel mal pour un maigre résultat qui eût été obtenu si facilement par une voie différente !

Pour dire le fond de notre pensée, M. Legrand a eu tort de s'inspirer de l'ouvrage de M. Lesbax. Il s'est engagé sur le système *a priori* du rythme ternaire, dont le mot d'ailleurs revient sans cesse inconsciemment sous sa plume, et il lui faut en conséquence retrouver l'âme augustinienne dans un « mysticisme ternaire transcendantal » (!). Rythme ternaire, expérience mystique ternaire, avec les grands mots qui accompagnent ce rythme comme une musique effarante, — vitalité trinitaire, activisme affectif, monopragmatisme, anagénèse, co. mothéisme, personnalisme, phylogénèse, ontogénèse, etc., etc., — toute cette pédanterie philosophique ne nous dit rien qui vaille [1].

5. — La doctrine de S. Augustin est un thème inépuisable que les théologiens ont abordé, l'an dernier, sous des aspects extrêmement variés. Signalons dans le n° 1 de 1931 de *Gregorianum*, p. 57-85, une remarquable étude du P. Aloys Bukowski, S. J., sur *S. Augustin et la réincarnation* des âmes. Nous n'en pouvons citer qu'une partie de la conclusion :

[1] Le remarquable article du P. Portalié dans le *Dict. de Théologie catholique* est cité constamment sous le nom de Vacant.

C'est probablement en raison d'un autre rythme ternaire, — la Nécessité, l'Hémarmène, l'Ordre, — dont Nigidius Figulus (un philosophe du temps de Cicéron) aurait fait les grands principes de l'Univers, que M. Legrand a choisi ce Nigidius Figulus comme sujet de sa thèse complémentaire (*Publius Nigidius Figulus, philosophe néo pythagoricien.* In 8 de 220 p. Editions de l'Œuvre d'Auteuil). Nous n'insisterons pas longuement sur cette thèse, qui ne relève pas de l'objet de cette Chronique. La découverte à Rome, près de la Porte Majeure, d'une crypte pythagoricienne, décrite par M. Carcopino, donne une certaine actualité à la personnalité de Nigidius Figulus, qui nous était connu d'ailleurs par les Lettres de Cicéron.

La thèse est divisée en deux parties : I. Introduction sur les sources de la vie et de la doctrine de Nigidius (c'est encore la phylogénèse) ; et un exposé en 3 chapitres de cette doctrine : le Destin, l'Exégèse et l'Esprit (c'est l'ontogénèse). II. La Collection des Fragments.

L'introduction est faite, en général, de seconde main, d'après d'autres études récentes. Elle dépasse de beaucoup les fragments qu'on édite ; elle ne se limite pas au pythagorisme du siècle avant Jésus Christ ; on y trouve quantité de choses postérieures, théurgie, magie, lesquelles étaient en vogue, à Rome surtout, après la dynastie des Héliogabales au IIIe siècle.

Les Fragments étaient connus ; mais ils sont réunis ici en un tout complet et la traduction est excellente.

Mêmes remarques que pour la thèse principale en ce qui concerne le style de l'Introduction. Pour reprendre une expression employée par l'auteur, toute cette première partie est assez *absconse.*

« S. Augustin n'admet la réincarnation que dans le sens du retour de l'âme dans le même corps ressuscité ; il rejette toute autre espèce de réincarnation. Le saint Docteur critique le plus sévèrement la théorie manichéenne de la transmigration des âmes *(De Gen. ad litt.*, l. VII, c. II, n. 17 ; *P. L.*, 34, 361), parce qu'elle est fondée sur un faux concept de Dieu, ainsi que sur une fausse conception du mal, surtout du mal moral (c'est-à-dire du péché), et de la Rédemption. En outre il la juge elle-même, ainsi que ses conséquences, comme inepte et en contradiction avec la doctrine et la manière d'agir du Christ.

S. Augustin combat aussi la théorie des philosophes grecs de la métempsychose à cause de ses fausses prémisses, notamment la fausse conception de la nature de l'âme et de sa relation avec le corps. Et indépendamment de cela il rejette toute pensée d'une transmigration des âmes dans différents corps, comme aussi le retour réitéré dans les mêmes corps.

Quant à la réincarnation des âmes dans des corps d'espèce différente, des corps humains dans les animaux et les plantes, ou leur retour dans des corps humains, Augustin la considère comme absurde, et du point de vue de la religion chrétienne comme une hérésie de la pire espèce.

De même il condamne comme complètement fausse l'opinion que les âmes habitent successivement différents corps humains, ou qu'elles retournent plusieurs fois dans les mêmes corps. Cette opinion est avant tout contraire à la doctrine révélée, qui nous enseigne que la mort fixe la possibilité du salut et du mérite et qu'aussitôt après la mort a lieu le jugement, qui décide du sort de l'homme pour toute l'éternité. »

Nos lecteurs se souviendront que l'*Ami* a exposé certains aspects modernes de l'hypothèse de la réincarnation (1924, p. 209-24). L'article du P. Bukowski serait à consulter pour compléter notre étude au point de vue patristique.

6. — La théologie positive trouvera beaucoup à glaner dans les études suivantes, qui s'attachent à la pensée de S. Augustin et que nous n'avons pas encore signalées à nos lecteurs.

Les Prémontrés de Tongerloo (province d'Anvers) ont célébré les 7 et 8 août 1930 d'une façon solennelle le XVe centenaire du Docteur d'Hippone. En mémorial de ces fêtes, ils publient en un élégant recueil [1] les dissertations et les discours rédigés à cette occasion.

Voici le sommaire de ce volume intéressant :

PRIMA PARS : *dissertationes : Momentum S. Scripturæ in vita S. Augustini* (D. VALVEKENS). — *S. Augustinus et mysterium SS. Trinitatis* (D. HOSTE). — *De S. Augustino, ut theologo ascetico notationes breves* (D. LENAERTS). — *Harmonia et Synthesis in ingenio et indole S. Augustini* (D. GISQUIÈRE). — *Rodom den Augustinus-Regel* (H. HEIJMAN).

SECUNDA PARS : *orationes : Auspicalis allocutio* (Rme D. CRETS). — Panégyrique (Rme D. LAMY). — Panégyrique (Rme D. GERGYE). — *Allocutio introductoria ad cantum festivum* (D. GISQUIÈRE).

Relevons ensuite, dans les Revues catholiques, les articles suivants :

Divus Thomas de Plaisance, 1930, p. 617-622 : E. NEVEUT, *Formules Augustiniennes*. La définition du péché : *Est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem æternam*, doit s'entendre des seuls péchés contre la nature. — *Id.*, 1931, p. 3-27 : ID., *La théologie sacramentaire de S. Augustin :* Existence, composition, nombre, signification, vertu, validité, efficacité salutaire, dispositions du sujet.

Estudios Eclesiasticos, 1930, p. 433-461 : L. TEIXIDOR, *La libertad humana en San Agustin :* vraie doctrine augustinienne, dégagée des interprétations jansénistes. Explication de *De libero arbitrio*, III, 3 ; *De civitate Dei*, V, 10.

Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1930, fasc. IV, p. 365-387 ; 1931, fasc. I, p. 5-19 : F. CAVALLERA, *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint à propos du « De Trinitate »*.

Echos d'Orient, 1930, p. 385-395 : M. JUGIE, *S. Augustin dans la littérature théologique de l'Eglise russe.* L'auteur y dresse un intéressant catalogue des ouvrages concernant S. Augustin parus en Russie au cours du XIXe siècle.

Revue thomiste, 1930, p. 472-486 : R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La volonté salvifique chez S. Augustin ;* intéressante comparaison avec la doctrine de S. Jean Damascène et de S. Thomas d'Aquin. — P. 487-507 : F. CARRÉ, *La Cité de Dieu*, étudiée dans son terme : le Ciel ; dans sa préparation directe : l'Eglise ; dans sa préparation indirecte : la cité chrétienne. — P. 508-527 : L. PÉNIDO, « *Cur non Spiritus sanctus a Patre Deo genitus.* » *S. Augustin et S. Thomas.* En quoi S. Thomas a perfectionné S. Augustin dans l'exposé du mystère de la Trinité [1].

Scuola cattolica, 1930, p. 161-177 : ARMINIO DE MONACO, *Nel centenario di S. Agostino : l'uomo e l'opere.* — P. 241-250, G. CERIANI, « *Le Confessioni.* » *Nel centenario agostiniano.*

Revue bénédictine, 1930, p. 297-300 : DE BRUYNE, *Le texte et les citations bibliques de la* Vita S. Augustini *de Possidius.*

Et, avec certaines réserves :

Rivista di Filosophia, 1930, p. 345-368 : A. PASTORE, *Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapporto fra la libertà umana e la grazia.*

Signalons aussi qu'au cours des années 1930-1931, *la Civiltà cattolica* publie une série d'articles intitulés : *Il pensiero sociale di S. Agostino.*

§ IV. — La Pénitence

La théologie positive du sacrement de Pénitence s'est récemment enrichie de deux volumes, dus à la plume savante du Dr Bernhard Poschmann, et étudiant *la Pénitence dans l'Eglise en Occident*, le premier à *la fin de l'Antiquité chrétienne*, et le second *dans le Haut Moyen Age* [2].

Le premier volume étudie la discipline pénitentielle, du IVe au VIe siècle, dans les Eglises d'Occident, à Rome, en Gaule, en Espagne, en Afrique ; la pénitence des clercs ; la question de la pénitence privée ; la doctrine pénitentielle de S. Grégoire le Grand et de S. Isidore de Séville. Cet

[1] **Augustiniana.** In-8 de 168 p., Imprimerie St-Norbert, Abbaye de Tongerloo (Anvers).

[1] La conclusion de l'article de M. l'abbé Pénido est que S. Thomas, plus et mieux que S. Augustin, a su manier l'instrument précieux pour le théologien, l'*Analogie*. Nous avons ici un avant-goût du beau livre que M. Pénido vient de publier dans la *Bibliothèque Thomiste* du Saulchoir : *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* Ce livre sera l'objet d'une recension détaillée dans notre prochaine « Chronique Théologique » (Traités didactiques).

[2] Dr Bernhard POSCHMANN, *Die Abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* dans les *Munchener Studien zur historischen Theologie*, Heft 7. In-8 de 316 p., 8 mk. 50 ; Munich, J. Kösel und Fred. Pustet, 1928. — ID., *Die Abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter,* dans *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Band XVI. In-8 de 244 p., 12 mk. ; Breslau, Müller und Seiffert, 1930.

exposé ne nous apporte, à bien dire, aucun élément nouveau ; mais il forme une excellente synthèse. On sait qu'à la fin du ɪᴠᵉ siècle, les péchés étaient catalogués d'après leur gravité, *capitalia* ou *non capitalia*. Ceux-ci pouvaient être expiés par la pratique privée des bonnes œuvres ; ceux-là ne pouvaient être remis que par l'intervention de l'Eglise. Il y avait d'abord l'aveu secret, normalement fait à l'évêque, puis l'imposition de la pénitence par l'évêque. Le coupable repentant était ainsi admis dans l'ordre des pénitents. Ceux-ci avaient leur place marquée aux offices, mais ne participaient pas à la communion ; ils ne pouvaient être admis par l'évêque à la réconciliation qu'après une série d'observances humiliantes qui purifiaient leurs âmes. Réconciliés, ils reprenaient place parmi les fidèles, mais sans récupérer tous les droits qu'ils avaient perdus. L'usage du mariage notamment et l'entrée dans la cléricature leur devenaient interdits. S'il y avait rechute, ils ne pouvaient espérer une nouvelle réconciliation. Cette sévérité finit par rebuter. Au ᴠɪᵉ siècle le nombre des pénitents était minime : les pécheurs attendaient, pour demander la pénitence, d'être fort avancés en âge ou même à l'article de la mort.

M. Poschmann se demande si, en dehors de la pénitence publique, il n'existait aucun autre moyen de réconciliation. En Gaule, existait la *conversio*, sorte de profession religieuse ou cléricale, qui ne fut jamais à la portée que d'une élite. L'hypothèse d'une pénitence privée, secrète (hypothèse admise de nos jours par plusieurs excellents théologiens), est résolument écartée par l'auteur. Il accorde simplement qu'en certaines circonstances l'Eglise ait remis les péchés sans exiger la pénitence publique : imposition des mains aux hérétiques venant à résipiscence ; réconciliation faisant suite à une excommunication temporaire. Si la pénitence privée, telle qu'elle fonctionne aujourd'hui, avait existé, elle aurait laissé des traces ; les prédicateurs y auraient exhorté les fidèles. Or, l'histoire n'apporte à ce sujet aucun témoignage vraiment apodictique et les rares textes invoqués à l'appui de cette hypothèse ne sont pas concluants.

Mais à partir du Haut Moyen Age, la pénitence privée s'introduit sous l'influence des Eglises celtiques. A la pénitence publique non renouvelable on substitue une pénitence privée, accomplie en secret, et à laquelle les pécheurs peuvent recourir chaque fois que c'est nécessaire. S. Colomban et ses missionnaires prêchent, répandent la nouvelle pratique, et dès la fin du ɪxᵉ siècle la pénitence privée est entrée dans la vie normale des Eglises d'Occident. La pénitence publique se fait de plus en plus rare ; elle demeure réservée à quelques cas particulièrement graves, aux pécheurs publics, et finit par disparaître complètement. L'auteur s'efforce de marquer les étapes de cette transformation en étudiant les *ordines* « *ad dandam pœnitentiam* » ou « *ad reconciliandum pœnitentem.* » Travail difficile, encore hésitant, vu l'obscurité des textes et la complexité des faits, et qui pourra recevoir d'utiles compléments.

§ V. — Péché originel

1. — Les travaux du R. P. Raymond M. Martin sur *La théologie du péché originel au moyen âge* [1] présentent, au point de vue de l'histoire de ce dogme, le plus haut intérêt. Ils nous montrent les grands courants doctrinaux en vogue dans les écoles catholiques et nous permettent de mieux étudier l'évolution — progrès ou régression — qui s'est affirmée postérieurement.

Dans les « Mélanges Mandonnet, » le P. Martin édite, en les encadrant de notes bibliographiques et doctrinales, les questions les plus intéressantes de la *Lectura Thomasina* relatives au péché originel. Le texte est donné d'après le Codex B III 6 de la Bibliothèque de l'Université de Bâle. La doctrine de la *Lectura Thomasina* est, malgré son peu de relief et d'originalité, tout à fait représentative de l'interprétation thomiste de la fin du xɪɪɪᵉ siècle. Les conclusions sont bien celles qu'en 1922 le R. P. Kors, O. P., avait déjà formulées touchant la position thomiste :

1° La concupiscence est l'élément matériel du péché originel : on explique la responsabilité des hommes, parce que tous les descendants d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme en raison de la nature commune qu'ils ont reçue d'Adam.

2° La transmission du péché originel s'explique par le fait que la nature infectée du péché infecte à son tour la personne ; or, la nature est infectée par le fait que le péché d'Adam l'a dépouillée des dons qui corrigeaient cette infection.

3° L'élément formel du péché consiste dans le désordre de la nature par rapport à la fin dernière, le désordre des facultés étant l'élément matériel, la concupiscence.

4° La génération est le moyen nécessaire de la transmission du péché originel.

5° Le péché originel est unique et le même en chaque homme ; le sujet du péché est non le corps, mais l'âme.

6° Enfin, la rémission du péché originel par le baptême doit être conçue analogiquement avec la rémission du péché actuel. Le péché actuel cause dans l'âme un effet double : privation de la grâce et progression à de nouveaux péchés ; la justification remet la privation de la grâce et de la peine, mais pas la progression à de nouvelles fautes, qu'elle diminue simplement en donnant à l'âme une disposition contraire vers le bien. Ainsi en est-il de la rémission du péché originel par le baptême : le baptême efface la peine infligée à la personne (privation de la grâce et de la vision béatifique), mais non pas la peine infligée à la nature (nécessité de mourir, concupiscence, etc.).

2. — Plus récemment le P. Martin a publié *La controverse sur le Péché Originel au début du*

[1] *Les questions sur le péché originel dans la « Lectura Thomasina » de Guillaume Godin,* O. P., dans « *Mélanges Mandonnet* » (voir *Ami* 1931, p. 164), t. ɪ, p. 411-421. — La « Lectura Thomasina » est un commentaire sur le Maître des Sentences, ainsi appelé à cause de son étroite parenté avec les écrits de S. Thomas d'Aquin. Voir Mgr Grabmann, *Kardinal Guillelmus Petri de Godino, O. P., und seine Lectura Thomasina,* dans *Divus Thomas* de Fribourg, 1926, p. 398-402. L'auteur est Guillaume de Peyre de Godin, né à Bayonne vers 1260.

XIVe siècle [1], édition de textes dont la très grande partie est restée jusqu'alors à l'état de manuscrit. Ces textes ont vu le jour dans le premier quart du XIVe siècle. Trois grands noms résument le débat à cette époque : Henri de Gand, le Docteur Solennel, représentatif de l'Augustinisme ; Hervé de Nédellec, Maître Général des Frères Prêcheurs, défenseur du thomisme ; Durand de St-Pourçain, le Docteur Moderne, remarquable par sa critique.

La publication entreprise par le P. Martin comprend deux parties.

La première se réfère à la Polémique contre Henri de Gand. Elle débute par quelques pages détachées des *Quodlibets* d'Henri. On trouve ensuite un chapitre de l'ouvrage dirigé par Robert de Colletorto contre le Docteur Solennel, des extraits du Commentaire d'Hervé sur les Sentences, et son Traité, très développé, sur le péché originel. Hervé, comme Robert, prend uniquement à partie Henri de Gand : Durand de St-Pourçain n'a pas encore commenté le Lombard. Mais, à son tour, Durand entre en lice pour combattre les thèses augustiniennes du maître gantois. Cette polémique est insérée à la suite des écrits d'Hervé. Enfin le P. Martin ajoute un extrait d'une œuvre anonyme, où l'auteur, manifestement inspiré par Hervé, discute et rejette la théorie d'Henri de Gand relativement au mode de transmission du péché originel en chaque homme.

La seconde partie a pour objet la controverse avec Durand de St-Pourçain et d'autres commentateurs des Sentences contemporains de Durand, qui, ou reproduisent, ou défendent, ou combattent sa doctrine. Durand, en effet, a su attirer plusieurs auteurs dans l'ambiance de ses idées. Jacques de Metz se rallie franchement à elles. Pierre de la Palu et Jacques de Lausanne, s'ils n'adoptent pas les vues du Docteur moderne, laissent néanmoins fléchir leur entière fidélité à S. Thomas d'Aquin. Mais depuis la première heure jusqu'à la dernière, Hervé de Nédellec est et reste le contradicteur de Durand. Avec un ardent désir d'objectivité, une sérénité imperturbable, avec des arguments surtout et non pas seulement pour obéir à ses supérieurs, il fait face aux affirmations de Durand, examine minutieusement et patiemment ses raisons, réplique à chaque nouvelle tentative du novateur, démasque la subtilité et la frivolité de ses distinctions et défend sans trêve la ferme doctrine de S. Thomas. Hervé était spécialiste en matière de péché originel : rien d'étonnant donc qu'il mène ici le combat : « La polémique d'Hervé avec Durand, écrit le P. Martin dans l'Epilogue (p. 405), se distingue par ces trois caractéristiques : la science d'un Maître, la fermeté d'un Chef, la bonté d'un Père. »

Cette seconde partie se subdivise en deux sections, qui correspondent aux deux étapes de la controverse contre Durand, et dont le point de départ est établi par la première et la deuxième rédaction du Commentaire de Durand sur les Sentences. Dans la première sont rangés : le texte de Durand de la première rédaction, les écrits des Maîtres où ce texte est visé (Jacques de Metz, Herve, Pierre de la Palu, Jacques de Lausanne). La seconde section débute par le texte sur le péché originel, deuxième rédaction de Durand, et se continue par les pièces du débat qui suivit : censures de la Commission d'examen officiellement instituée, apologie de Durand, critique nouvelle par Hervé, réplique de Durand, réplique d'Hervé.

L'édition de ces textes a été faite d'après tous les manuscrits connus : aucun n'a été intégralement suivi. L'éditeur a pris comme base le texte le meilleur, en corrigeant ou complétant par comparaison avec les autres manuscrits. Les textes sont reproduits avec une scrupuleuse fidélité : on n'a proposé une autre leçon, addition ou complément, que là où c'était strictement indispensable, et c'est d'ailleurs très rare. Les citations sont imprimées en italiques. La référence de la citation faite par les auteurs est donnée, et la citation complétée au besoin, en note au bas des pages. Quatre séries de notes ont été prévues : 1° notes des manuscrits utilisés ou des témoins du texte ; 2° références ; 3° apparat critique comportant indication de toutes les variantes ; 4° remarques complémentaires, s'il y a lieu.

L'auteur a connu et utilisé avec la permission de l'auteur *le Durandus de S. Porciano* de J. Koch.

Cette édition de textes médiévaux sur le péché originel représente un très gros effort théologique ; elle apporte des éléments de première valeur qu'on devra utiliser dans la reconstitution de la vraie pensée de S. Thomas sur le péché originel. Nos manuels modernes de théologie ont beaucoup à faire pour se mettre au point : les publications du P. Martin les y aideront.

§ VI. — Autour du Quiétisme

Le titre de l'ouvrage du P. Dudon [1] ferait croire à une étude de théologie positive sur le maître d'Origène ; le sous-titre nous renseigne de façon plus précise. Il s'agit d'une étude sur un opuscule de tendances quiétistes intitulé : *Le Gnostique de S. Clément d'Alexandrie*, et que Bossuet a réfuté, chapitre par chapitre, dans *La Tradition des nouveaux mystiques*. Le P. Dudon publie le texte de cet opuscule encore inédit, d'après une copie conservée à la Bibliothèque de St-Sulpice, à Paris. Il montre que l'auteur est Fénelon, qui l'aurait composé au début des « Conférences d'Issy, » c'est-à-dire dans l'été 1694. Nous sommes

[1] Raymond M. Martin, O. P., maître en théologie. **La Controverse sur le Péché Originel au début du XIVe siècle.** *Textes inédits.* In-8 de XVI 430 p., 95 f. Louvain, 1930, « Spicilegium Sacrum Lovaniense. » Le P. Martin avait déjà publié, dans les *Xenia thomistica* (voir *Ami* 1925, p. 550), le « Traité du péché originel » d'Hervé de Nedellec.

[1] « Etudes de Théologie Historique. » **Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie.** *Opuscule inédit de Fénelon*, publié avec une Introduction, par le P. Paul Dudon, S. J. In 8 de 300 p., 50 f. Paris (1930), Beauchesne.